Jüdische Fragen.

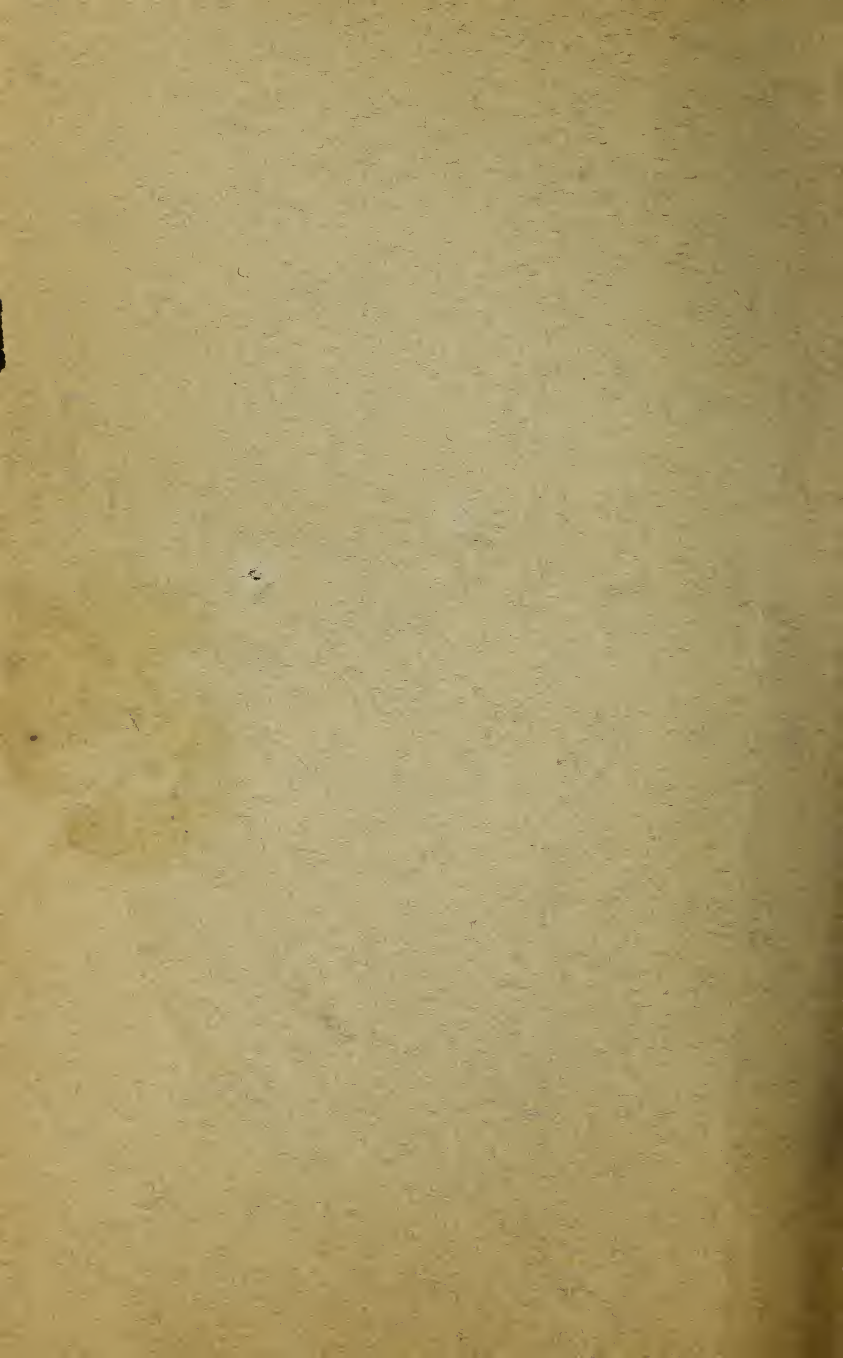
Beiträge zur Klärung derselben

von

Dr. B. Felsenthal,
Rabbiner der Ziongemeinde in Chicago.

Preis 20 Cents.

Chicago.
Koelling & Klappenbach.
1896.



Jüdische Fragen.

Beiträge zur Klärung derselben

von

Dr. B. Felsenthal,

Rabbiner der Ziongemeinde in Chicago.

Preis 20 Cents.

Chicago.

Koelling & Klappenbach.

1896.

With Compliments . . .

from

Dr. B. Felsenthal,

450 W. Randolph St.,

Chicago, Ill.



Vorbemerkung.

Wie es schon ihre Form verräth, waren die beiden Essays, die man hiermit einem größeren Publikum zu geneigter Kenntnißnahme und Beurtheilung übergibt, ursprünglich Vorträge gewesen, welche zunächst vor Amtsgenossen gehalten worden waren. Der erste dieser beiden Vorträge — derjenige, der sich über Dogmen im Judenthum ausspricht — wurde am 8. Juli dieses Jahres vor der Conferenz amerikanischer Rabbiner in Milwaukee gehalten. Der andere Vortrag — derjenige, der als Ueberschrift die Frage hat: „Wo stehen wir?" — war etwa vierzehn Monate früher, genauer: am 6. Mai 1895, vor dem Vereine Chicagoer Rabbiner vom Verfasser gelesen und von den anwesenden Collegen besprochen worden.

Die Themate dieser Vorträge sind, das wird wohl zugegeben werden, zeitgemäße. Ob und in wie weit die Antworten, welche auf die erörterten Fragen hier gegeben werden, richtig sind und Zustimmung verdienen, das kann der Verfasser nicht sagen; darüber muß der geneigte Leser sich ein Urtheil bilden.

Chicago, 10. August 1896.



Gibt es Dogmen im Judenthum?

Gerne entspreche ich der an mich ergangenen ehrenden Einladung, vor Ihnen, Freunde und Collegen, einen Vortrag über irgend ein Thema zu halten, das ich mir selber wählen könne. Allein durch die mir zugestandene Freiheit in der Wahl meines Themas bin ich vor ein embarras de richesse gestellt. Worüber soll ich reden? Das Feld der Wissenschaft des Judenthums ist so außerordentlich weit, und die Zahl der von uns zu lösenden Aufgaben ist so außerordentlich groß, daß man in eine gewisse Verlegenheit kommt, wenn man einen einzelnen Punkt zur Besprechung herausgreifen soll. So gestatten Sie mir denn, daß ich heute meinen Beitrag liefere zur Erörterung eines Themas, das erst neuerdings wieder von Seiten eminenter jüdischer Gelehrten, wie z. B. von Prof. Schechter in Cambridge und Andern, zum Gegenstand von Besprechungen gemacht worden ist. Ich werde vor Ihnen über Dogmen im Judenthum reden.

Was ist denn unter einem Dogma zu verstehen? Ich glaube, daß ich wohl eine richtige Definition gebe, wenn ich sage: Ein Dogma ist ein für eine religiöse Gemeinschaft feststehender und für dieselbe bindender Glaubenssatz, welcher innerhalb dieser Gemeinschaft allgemein anerkannte Geltung hat, und welcher als wahr angenommen werden soll, auch ohne daß man Beweise dafür beibringt.

Legen wir nun vorkommenden Falls den Maßstab dieser Definition an, so sehen wir sofort, ob wir irgend einen Satz mit Recht als ein Dogma bezeichnen können, oder nicht. Der Ausspruch: „Ihr sollt heilig sein!" ist, an dieser Definition gemessen, kein Dogma, denn er bezieht sich nicht auf irgend eine zu glaubende Lehrmeinung; er ist als ein Moralprinzip zu bezeichnen. „Unser Planetensystem ist heliocentrisch und nicht geocentrisch", — auch dieser Satz ist kein Dogma, sondern eine durch wissenschaftliche Forschung errungene beweisbare Erkenntniß, die

als solche nicht *geglaubt* zu werden braucht. Aber noch vor wenigen Jahrhunderten galt sowohl im Judenthum wie im Christenthum der entgegenstehende Satz als Dogma, der Satz nämlich, daß das ganze Weltall geocentrisch sei. Der Satz: „Einst werden die Todten wieder aus ihren Gräbern auferstehen", ist kein jüdisches Dogma, ist es wenigstens heute nicht mehr, weil ihm in der Gegenwart das Kriterion der *Allgemeingültigkeit* fehlt. Er ist wohl noch ein Dogma für die orthodoxen christlichen Sekten, er ist auch noch ein Dogma für einen großen Theil der Judenheit, aber er ist es nicht mehr für einen anderen Theil derselben.

Aber hat denn das Judenthum solche allgemein anerkannte Dogmen? Und im Falle wir diese Frage bejahen, — welches sind diese Dogmen?

Eine Antwort hierauf kann nicht durch speculative Methoden gewonnen werden. Es handelt sich um Thatsächliches, wirklich Seiendes, und da gilt es, nach den Methoden exacter Forschung zu verfahren. Stellen wir, um ein weiteres Beispiel anzuführen, die Frage: Ist die Lehre von einem persönlichen Messias, der aus Davidischem Geschlechte stammen wird und einst als König über Israel herrschen wird, als ein jüdisches Dogma zu bezeichnen, d. h. als eine allgemein anerkannte und für jeden Juden bindende Glaubenslehre? Vor hundert Jahren noch hätte man allerseits die Antwort vernommen: „Gewiß! Derjenige, der diesen Glauben nicht theilt, mag wohl der Raffe nach ein Jude sein; aber er ist kein Jude, wenigstens kein guter oder rechtgläubiger Jude, wenn man den Begriff „Jude" dahin definirt, es sei darunter eine Person zu verstehen, welche zur jüdischen Kirche, zur jüdischen Glaubensgemeinschaft gehört". Aber während des nun zu Ende gehenden Jahrhunderts ist der Glaube an die Ankunft eines solchen Messias und an die Wiederaufrichtung eines Davidischen Königreichs in immer größeren Kreisen geschwunden. Kein jüdisches Kirchenconcilium, keine mit hierarchischen Gewalten versehene Synode, keine mit besonderer geistlicher Autorität ausgestattete Rabbinerconferenz hat ihn aus der Welt hinausdecretirt, sondern der unaufhaltsam voranschreitende Geist der Geschichte war es, der ihn in großen Kreisen der Judenheit entwurzelte. Und nun gibt es im westlichen Europa und in Amerika Hunderte von Gemeinden, die im Widerspruch mit dieser Lehre sich wissen, die in ihren Gebetbüchern und Religionslehrbüchern alle Aeußerungen, welche einen solchen Glauben voraussetzen, entweder

ignoriren, oder welche diesen Glauben ganz und gar ausdrücklich verneinen, ja welche theilweise gegen ihn polemisiren und ihn bekämpfen. Es kann also heutzutage der frühere Messiasglaube nicht mehr als ein Dogma im Judenthum gelten, weil eben die Gesammtjudenheit als solche diesen Glauben nicht mehr bekennt und anerkennt.

Was soeben in Bezug auf das überlieferte Messiasdogma gesagt worden ist, gilt auch in Bezug auf mehrere andere Glaubensartikel, die noch im ersten Viertel unseres Jahrhunderts im Judenthum, in den Synagogen desselben, bei den Lehrern desselben allgemeine Geltung hatten, und deren Wahrheit und Verbindlichkeit anzuzweifeln, damals auch gar Niemanden in den Sinn kam. Bloß in Kürze gestatte ich mir, noch einige weitere Beispiele solcher für uns abgewelkten und abgestorbenen Dogmen anzuführen. Ich erinnere Sie an den Glaubenssatz, daß der ganze, biblisch vorgeschriebene Tempelcultus, daß sämmtliche mosaische Civil-, Criminal- und Staatsgesetze in der Theorie fortdauernde Geltung hätten, daß diese Gesetze außerhalb Palästinas und während der Zeit der Zerstreuung Israels bloß suspendirt, keineswegs aber definitiv abolirt seien, und daß sie wiederum praktisch ihre Geltung erlangen würden und thatsächlich Beachtung finden müßten, wenn einst das zerstreute Israel wieder von allen vier Enden der Erde nach seinem alten Stammland Palästina zurückgekehrt sein würde, und wenn alle übrigen nothwendigen Vorbedingungen, vor Allem die nationale Unabhängigkeit Israels, die wirkliche Restaurirung des Gesetzes ermöglichten. Das war ein Grundglaubenssatz, der von allen Lehrern des Judenthums ohne Ausnahme noch im vorigen Jahrhundert und zu Anfang dieses Jahrhunderts verkündet, in allen Synagogen gelehrt, in allen Ritualien zum Ausdruck gebracht wurde, und der in der überlieferten jüdischen Literatur tausendfach sein Echo gefunden hatte. Faktisch aber verhält es sich damit, wie es sich mit dem Messiasdogma und dem Auferstehungsdogma verhält. Diese Dogmen gelten als solche nur noch bei einem Theil der heute lebenden Judenheit. Lassen Sie es uns zugestehen, daß sie allerdings noch bei dem größeren Theil der Juden, namentlich im östlichen Europa, in Asien und in Afrika ihre Geltung haben. Aber anderseits müssen wir auf die Thatsache hinweisen, daß eine sehr bedeutende und stets wachsende Minderheit diese Dogmen nicht mehr als solche anerkennt. Es fehlt ihnen also etwas,

was nach unserer Definition einem jüdischen Dogma zu eigen sein muß, — die allgemeine und widerspruchslose Anerkennung seitens der Gesammtjudenheit.

Wie aber alte Dogmen geschwunden, so sind auch neue Dogmen entstanden, oder es sind solche im Entstehen begriffen. Wer aufmerksamen Geistes und mit tiefer eindringenden Blicken Kunde nimmt von den geistigen Strömungen im Innern des neuern Judenthums, der kann die merkwürdige Beobachtung machen, daß einzelne hervorragende, geistesgewaltige Führer der Reformpartei, daß einzelne leitende Geister der Reformbewegung gewisse neue Glaubensprinzipien ausgesprochen und auf Kanzeln und an anderen Orten mit Entschiedenheit gelehrt haben, und daß eine Anzahl von Gemeinden solche neue Glaubensartikel in ihre Gebet- und Gesangbücher aufgenommen und sie dadurch gleichsam sanctionirt haben. Aber sind sie in Folge davon allgemeine Dogmen geworden? Bis jetzt noch nicht. Sie sind höchstens bei einem verhältnißmäßig kleinen Theil der Judenheit zur Anerkennung gelangt, und ein verhältnißmäßig kleiner Theil hat ihnen gewissermaßen offiziell Zustimmung erklärt, indem die betreffenden Gemeinden in ihren Ritualien solchen neuen Dogmen Ausdruck leihen. Aber zur Zeit fehlt ihnen immer noch das Kriterion, dessen ich vorhin erwähnte — die allgemeine Anerkennung.

Um auch hier ein Beispiel anzuführen, sei erwähnt, daß man oppositionell dem alten Gedanken entgegentrat, welcher vorzugsweise in den Mußaphgebeten an den Feiertagen seinen Ausdruck fand in den Worten: ומפני חטאינו גלינו מארצנו וגו׳ „Um unserer Sünden willen sind wir verbannt worden aus unserem Lande und entfernt worden von unserem Boden." Wenigstens insofern man mit diesem Satz im alten Gebetbuch den Sinn verband, daß das alte Israel um seiner Sünden willen und zur Strafe für dieselben aus seinem Lande verbannt und aus seiner Heimath entfernt wurde, bezeichnete man in neuerer Zeit den ganzen Gedanken als irrig und ersetzte man ihn durch einen neuen Glaubensartikel: — Nicht um seiner Sünden willen und nicht zur Strafe hat Gott Israel aus seinem Vaterland herausgerissen und in alle Welt hin zerstreut, sondern es lag der Untergang des jüdischen Staates und die Zerstreuung des jüdischen Volkes in dem weisen Plane Gottes. Der Zweck und die Absicht des göttlichen

Geschichtslenkers war, daß Israel durch seine Zerstreuung und in seiner Zerstreuung der Welt zum Segen werden sollte, daß es durch sein bloßes Dasein schon, durch sein Vorbild und seine Bekenntnißtreue ein Mittel werden solle, seine ewigen Wahrheiten von einem einzigen und heiligen Gott und seine ewigen Sittengesetze in die Menschheit einzupflanzen. Wie wollen uns hier auf keine Kritik dieses neuen Reformdogmas einlassen, wir wollen auch nicht näher den Nachweis unternehmen, daß von jedem unbefangenen Geschichtsforscher der Gedanke als richtig anerkannt werden muß, es seien die Ursachen für den nationalen Verfall und den nationalen Untergang Israels wirklich in den nationalen Versündigungen gelegen gewesen. Wir wollen es auch nicht weiter betonen, daß es uns kurzsichtigen Menschen gar nicht gegeben ist, zu sagen, was in diesem oder jenem Geschehen Zweck und Absicht des göttlichen Weltlenkungsplanes gewesen ist. Denn wie könnte irgend ein Mensch darüber eine apodiktische Behauptung aussprechen, da doch kein Sterblicher im Rathschlusse Gottes gesessen ist und dadurch die Gedanken Gottes erfahren haben kann! Grund und Ursache eines Geschehnisses kann der pragmatische Geschichtsschreiber wohl erforschen, auch die Zwecke und Absichten geschichtlich bedeutender Menschen mag er aus documentarischen und aus andern Zeugnissen ergründen. Aber eine Zwecksetzung für das Thun und für das Geschehenlassen der Gottheit wird kein Historiker wagen, zu einer solchen kann nur ein Dogmatiker den Beruf in sich fühlen. Ein ungemein fruchtbarer Gedanke ist allerdings in jenem Substitut für umippenê chatoenu ausgesprochen, — ein Gedanke, den wir als Ergebniß und Folge in die Thatsache der Zerstreuung hineinlegen, und der uns beschwingen und begeistern soll, so zu leben, daß wir zum Licht der Völker, zum Segen der Welt wirklich werden. Dieser ächtprophetische Gedanke soll und muß daher in gehöriger Wortfassung mit allem Nachdruck und in all seiner begeisternden Kraft wieder und wieder im Cultus der jüdischen Reformgemeinden Ausdruck finden. Aber das wollen wir doch noch hinzufügen, daß auch dieses Reformdogma, mindestens zur Zeit noch, des Charakters der allgemeinen Geltung in Israel entbehrt und daher in der Gegenwart noch nicht als ein allgemeines jüdisches Dogma gelten kann.

Ebenso haben, um ein weiteres Beispiel anzuführen, in neuerer Zeit einflußreiche Lehrer des Judenthums die Doktrin von der Erschaffung der

Welt aus Nichts als ein Dogma des Judenthums hingestellt. Doch diesem angeblichen Dogma können wir noch weniger den Namen eines Dogma zuerkennen, da es bereits vor Jahrhunderten schon von ganz ausgezeichneten Denkern und Lehrern des Judenthums abgelehnt worden ist.

Und so hat am Ende Jeder von uns seine individuellen Dogmen, so hält Jeder von uns gewisse Gedanken als seine religiösen Grundgedanken fest. Es hat Jeder seine eigene Dogmatik. Doch lassen Sie es uns in Uebereinstimmung mit den harten Thatsachen erkennen und zugestehen, daß diese individuellen Dogmen blos subjektiven Charakter haben und blos für Denjenigen, der sie hegt, als religiöse Grundwahrheiten gelten können, nicht aber für Andere, die sie nicht theilen.

Sollte es nun vielleicht wahr sein, daß, wie Manche sagen, das Judenthum gar keine Dogmen habe, und daß man mit Unrecht ihm Glaubensartikel unterlegen wolle? Sollte es wahr sein, daß es gar keine für ganz Israel gemeinsame, in ganz Israel unbestritten angenommene Dogmen gebe?

Bereits vor achtzehn Jahren hat Derjenige, der vor Ihnen zu reden die Ehre hat, in einer kleinen Broschüre „Zur Proselytenfrage im Judenthum" sich in Kürze, aber doch mit genügender Bestimmtheit hierüber geäußert. In jener Broschüre heißt es: Die neuere jüdische Religionslehre stellt nur eine Wahrheit als fundamentalen Glaubensartikel auf nämlich die Wahrheit der Lehre vom Dasein eines einzig-einen, heiligen Gottes. Als zweite Fundamentalglaubenslehre und als eigentlich charakteristische Unterscheidungslehre kommt hinzu noch der Satz, daß Israel das erkorene Bundesvolk sei, erwählt, um durch alle Zeiten die Fahne des Lichts und der Wahrheit durch die Welt zu tragen und die Lehre von dem einzig-einen Gott und sein heiliges Sittengesetz in der Welt zu erhalten und zu verkünden. Entwickelt man dieses zweite Dogma, dieses Dogma von der Erwähltheit Israels logisch weiter, so gelangt man zu dem Folgesatz, daß es die Aufgabe und die Pflicht eines jeden Israeliten, eines jeden einzelnen Mitglieds des auserwählten Volkes ist, durch seine heilige Lebensführung Andern ein leuchtendes Vorbild zu sein, und dadurch beizutragen, daß die Menschen und die Menschheit immer mehr aufwärts geleitet werden zu den Höhen der reinsten religiösen Wahrheit und der strahlendsten und lautersten Sittlichkeit.

In den beiden eben angeführten Sätzen sind nun, wie ich glaube, alle Israeliten, orthodoxe wie nichtorthodoxe, russische wie amerikanische, arabische wie deutsche, marokkanische wie englische vollkommen einig. Sie sind auch seit mehr als zweitausend Jahren in der Hauptsache stets unbestritten gewesen, und daher können wir sie mit Recht als jüdische Dogmen bezeichnen. Auf diese Sätze paßt unsere Begriffsbestimmung vollkommen.

Bestimmt formulirt sind sie allerdings nie geworden. Wenigstens ist keine bestimmte Formulirung von der Synagoge je allgemein angenommen worden. Aber substanziell galten und gelten diese Dogmen seit den Zeiten der Rückkehr aus dem babylonischen Exil unbeanstandet, wenn allerdings auch in der formalen Ausgestaltung derselben und in der detaillirten Auslegung derselben verschieden nüancirte Auffassungen zu Tage treten.

Und so können wir selbst von diesen beiden Dogmen sagen, daß auch sie eine Geschichte haben, und daß sie nicht in dem Sinne erstarrt und krystallisirt sind, wie es bei den Dogmen der verschiedenen orthodoxen christlichen Secten der Fall ist. Auch diese beiden Grundglaubenslehren Israels waren mehr oder minder stets in lebendigem Fluß und unterstanden einem historischen Fortbildungs- und Umgestaltungsprozeß, wie ein Jeder weiß, der nur einigermaßen mit jüdischer Dogmengeschichte vertraut ist.

Bei dieser Gelegenheit wollen wir, wenigstens im Vorbeigehen, es nicht unterlassen, zu bemerken, daß diese moderne und doch uralte jüdische Dogmatik von der christlichen sich wesentlich auch dadurch unterscheidet, daß sie ihren Dogmen nicht die Kraft zuschreibt, selig zu machen, wenn man aufrichtig daran glaubt. Bekanntlich legt das orthodoxe Christenthum dem bloßen Glauben eine solche Wunderkraft bei. Und daher haben schon seine ältesten Kirchenlehrer als eine fundamentale Lehre des Christenthums es hingestellt, es müsse der wahrhafte Christ unter allen Umständen an den von der Kirche sanctionirten Dogmen festhalten, es müsse ein solcher diese Dogmen als wahr annehmen und hinnehmen, auch wenn diese Dogmen nicht bewiesen werden können, ja es müsse ein solcher, wie gewisse große christliche Kirchenlehrer meinten, selbst dann mit gläubigem Sinn an die Dogmen sich anklammern, wenn sie, oder gar weil sie absurd sind.

Zu den im Christenthum grundlegenden und wesenhaften Dogmen, ohne welche das Christenthum aufhören würde, Christenthum zu sein,

und deren gläubige Hinnahme nach christlicher Lehre für die Erlangung der ewigen Seligkeit unerläßliche Bedingung ist, gehören insbesondere die Glaubensartikel von der Menschwerdung Gottes, von der Sühnkraft des Todes Jesu und von der seligmachenden Kraft des Glaubens an Jesu Versöhnungstod.

Mit Vorbedacht sagte ich: Die moderne jüdische Dogmatik unterscheidet sich in dieser Hinsicht von der christlichen Dogmatik; sie lehrt nicht, daß das bloße Glauben selig mache, noch lehrt sie, daß das Nichtglauben im Jenseits bestraft werde. Aber die alte jüdische Dogmatik bringt freilich auch die jenseitige Seligkeit mit dem Glauben in Zusammenhang und macht das Anrecht auf einen Theil von Olam habbâ von dem rechten Glauben abhängig. So hat bekanntlich schon eine anonyme und daher in vorchristliche Zeiten hinaufreichende Mischnah solchen Personen, die gewisse in derselben näher bezeichneten Glaubenssätze nicht theilen, die ewige Seligkeit abgesprochen. Ich habe hier die erste Mischnah im zehnten Kapitel des Tractats Sanhedrin im Sinn, wo es heißt: אלו שאין להם חלק לעולם הבא, האומר אין תחית המתים מן התורה ואין תורה מן השמים ואפיקורוס Die Folgenden haben keinen Antheil an der künftigen Welt: Wer da sagt, daß die Auferstehung der Todten nicht in der Torah gelehrt sei, oder daß die Torah nicht unmittelbar von Gott geoffenbart sei, und der Epikuräer. — Zu dieser aus alten Zeiten herabgelangten Lehre gesellten sich im zweiten christlichen Jahrhundert noch andere ähnliche Sätze von Rabbi Akiba und Abba Schaul, deren Leugnung, resp. praktische Nichtbeachtung angeblich den Verlust der jenseitigen Seligkeit nach sich ziehen sollte, und in den folgenden Jahrhunderten des talmudischen Zeitalters erweiterte sich das Gebiet dieser, die Seligkeit bedingenden Dogmen und Satzungen noch mehr, so daß Maimonides, als er gegen Ende des 12. Jahrhunderts seinen großen Codex niederschrieb, auf Grund des ihm im Talmud vorliegenden Materials ganze Kategorieen von Unorthodoxen aufzählen konnte, denen er die Seligkeit absprach. (Vgl. Maim. H. Teschubhah, Kap. III. Hal. 6—14 incl.)

Zu bemerken ist hier, daß in der Mehrzahl dieser talmudischen Sätze Halachisches und Dogmatisches ganz eigenthümlich verquickt ist. Wenn z. B. der Ausspruch des Abba Schaul einfach lauten würde: Es ist verboten, den vierbuchstabigen Namen Gottes so auszusprechen, wie er

geschrieben ist, — so wäre der Ausspruch als eine gewöhnliche Halachah, als eine religiöse Satzung zu bezeichnen. Aber Abba Schaul's Worte haben eine andere Fassung; sie lauten: Wer den vierbuchstabigen Namen Gottes so ausspricht, wie er geschrieben ist, hat keinen Antheil an der Seligkeit in der jenseitigen Welt. Diese Worte enthalten aber, wie es einem Jeden klar ist, neben dem halachischen auch ein dogmatisches Element. Und ähnlich verhält es sich mit vielen andern der talmudischen Aussprüche, welche Maimonides bei der Abfassung seines Codex vor sich hatte.

Die talmudischen Sätze, wie sie nun Maimonides am angeführten Orte zusammengestellt hat, sind theilweise nicht mehr allgemein gültige jüdische Dogmen, wie ein flüchtiger Blick auf das religiöse Denken im heutigen Israel darthut; theilweise sind sie uns insoweit keine Dogmen mehr, als sie mit dem jenseitigen Leben in Zusammenhang gebracht worden sind.

Weil es nun, im Ganzen und Großen genommen, im Judenthum keine erstarrte und verknöcherte Dogmatik gegeben hat, weil die Lehrsätze derselben vielmehr fortwährend im Prozesse der Fortbildung und Umbildung, fortwährend in Fluctuation und Evolution sich befanden, daher kann man wohl im Judenthum von einer jüdischen Dogmen*geschichte* reden, kaum aber von einer unerschütterlich feststehenden absoluten Dogmatik. Denn in letzterem Falle müßte ja die Judenheit sowohl neben- als nacheinander denselben uniformen Glauben besessen haben. Das war aber nie der Fall. Das war schon im alten Israel nicht der Fall, d. h. in demjenigen Israel, dessen Geschichte mit den Patriarchen beginnt und mit der Rückkehr aus dem babylonischen Exil abschließt. Unsere Bibel liefert hierfür die reichsten Belege. Will man uns verstatten, aus einem andern Wissensgebiet, aus der Geologie, gewisse Termen herüber zu nehmen, so können wir sagen, daß auch für das Dogmatische es schon in der Bibel sehr verschiedene Schichten und Lagerungen gibt, daß in historischer Folge nacheinander primäre, secundäre, tertiäre Bildungen in der Bibel schon erkennbar sind, und daß auch selbst an angeschwemmtem, von anderswoher gekommenem Flötzland es nicht in den biblischen Schriften fehlt.

Aus dem Bishergesagten folgt, daß das Judenthum keine allgemein bindenden Glaubensschriften oder sogenannten symbolischen Bücher und keine seine Bekenner fesselnden Glaubensbekenntnisse besitzt. Daß das

Christenthum solche hat, ist bekannt. Das sogenannte apostolische Glaubensbekenntniß und das sogenannte nicänische Glaubensbekenntniß sind obligatorisch für alle orthodoxen christlichen Secten. Der tridentinische Katechismus und manche andere aus den allgemeinen Kirchenconcilien hervorgegangene oder von einem Papste offiziell verkündeten religiösen Lehrsätze sind bindend für die katholische Kirche. So sind Luther's Katechismus und die Augsburgische Confession bindend für die lutherische Kirche, so ist der Heidelberger Katechismus bindend für die reformirte Kirche, der Westminster Catechism für die bischöfliche Kirche Englands und für die damit in andern Ländern affiliirten Kirchen, u. s. w. Wer nicht ausdrücklich zu dem Inhalt dieser bezüglichen Glaubensschriften sich bekennt, wer sich gar gegen den Inhalt derselben oder gegen einen Theil dieses Inhalts ausspricht, ist ein Ketzer, steht außerhalb seiner Kirche, hat virtuell aufgehört, ein loyales Mitglied seiner Kirche zu sein, und die betreffende Kirchengesellschaft kann mit Recht, von ihrem Standpunkt aus, ein solches Mitglied ausschließen; und jedenfalls hat sie das Recht, eventuell einem illoyalen, ketzerischen Mitglied das Lehramt in ihrer Gemeinschaft wegzunehmen. Eine rechtgläubige christliche Kirchengenossenschaft kann nicht und wird nicht das Zugeständniß machen, daß Jeder in ihr nach eigenem Gutdünken lehren dürfe, was ihm beliebt. Sie muß vielmehr darauf bestehen, daß in ihr nur diejenige Lehre gelte und verkündet werde, welche dem anerkannten Kirchenglauben gemäß ist und welche in Uebereinstimmung ist mit den von der bretreffenden Kirche als autoritativ angenommenen Schriften.

Es kommen uns bei dieser Gelegenheit die modernen Ketzergerichte in's Gedächtniß, wie sie selbst in unseren Tagen noch und selbst in unserem Lande noch dann und wann sich constituiren. Als Professor Charles A. Briggs und Prof. Henry P. Smith von den betreffenden Synodalversammlungen als nicht mehr zur presbyterianischen Kirche gehörig erklärt und aus derselben hinausgemaßregelt wurden, so war das ganz in der Ordnung. Kein unparteiischer Richter an einem Staatsgerichtshof hätte anders entscheiden können, wenn vor ihm die Anklagen gegen die genannten Professoren erhoben und zum Urtheilsspruche unterbreitet worden wären. In Bezug auf die erfolgten Excommunicationen waren daher auch die volltönenden Tiraden und lautschallenden Declamationen

gegen Glaubenstyrannei u. dergl. durchaus nicht am Platze, wenigstens nicht in den Vereinigten Staaten, da ja hierzulande Niemand gezwungen ist, der presbyterianischen oder irgend einer andern Kirche anzugehören. Hier, in unserem gottgesegneten Land der Freiheit des Bekenntnisses für einen Jeden; hier, wo ein Jeder Gott nach den Dictaten seines Gewissens verehren kann; hier in den Vereinigten Staaten von Amerika — Gott segne sie auch ferner! — kann man ja von dem Kirchenverband, dem man zugehört, sich einfach lossagen, wenn man glaubt, daß die offizielle Lehre dieser Kirche ihre Glieder geistig knechte und in ihrem Denken fessele. Es war daher seiner Zeit auch Vielen vollkommen unbegreiflich, wie vor etwa zwei Jahren, als Prof. Briggs und Andere von der presbyterianischen Kirche excommunicirt wurden, selbst jüdische Prediger auf jüdischen Kanzeln und jüdische Publicisten in jüdischen Zeitschriften über den angeblich zu Tage tretenden Fanatismus und die angeblich sich offenbarende Intoleranz so sehr loslegen konnten, und wie sie so sehr darüber sich ereifern konnten, daß man, wie sie meinten, dem freien Denken Schranken setzen wolle. In solchen Auslassungen gibt sich nur ein falscher Liberalismus kund. Der wahrhafte Liberalismus, der sogenannte angelsächsische Liberalismus, der, im Gegensatz zum gallikanischen Liberalismus, einem jeden Individuum und einer jeden Vereinigung von Individuen für ihre religiösen Ueberzeugungen Luft und Licht und Boden zu freier Entfaltung zugesteht, insoweit die natürlichen Rechte und Freiheiten Anderer dadurch nicht verengt oder verkürzt werden, erblickt vielmehr den Illiberalismus und Fanatismus im Lager dieser Pseudoliberalen. Der Aechtliberale denkt und spricht: Meinetwegen mag die presbyterianische oder die episcopale oder die römisch-katholische Kirche glauben, was sie wollen, so lange sie mich in meiner Freiheit nicht stören oder in mein Rechtsgebiet nicht eingreifen. Es wäre auch anmaßlich von mir, in die inneren Angelegenheiten jener Kirchen hinein reden zu wollen. Auch geht es mich gar nichts an, was die da drüben thun und treiben, so lange sie mich unangefochten und unbehelligt lassen.

Noch sonderbarer aber war es und ist es, wenn man vorkommenden Falls dem Judenthum es nachrühmt, daß es nie die Strafe der Excommunication gekannt habe, und daß ihm der Begriff der Häresie zu allen Zeiten

vollkommen unbekannt gewesen sei und es stets unbeschränkte Glaubensfreiheit seinen Bekennern zugestanden habe.

Was die erstere, die Excommunication, betrifft, so ist es freilich wahr, daß der jüdische Cherem und die christliche Excommunication nicht gleichinhaltliche Begriffe sind, die sich gegenseitig vollkommen decken. Der jüdische Cherem war eine Strafe für ein Handeln gegen das religiöse Gesetz, den religiösen Brauch, die religiöse Sitte, aber nicht eine Strafe für ketzerisches Denken oder Glauben. Eigentlich excommunicirt konnte der Jude auch gar nicht werden, da unter allen Umständen, auch wenn der Cherem über ihn verhängt worden war, er ein Jude, d. h. ein Angehöriger des jüdischen Stammes blieb. Denn ein Jude wird als Jude in seinen Stamm hineingeboren und bleibt sein Leben lang Mitglied der jüdischen Stammesgenossenschaft. Als Stammesjude hat er natürlich auch gewisse religiöse Verpflichtungen. Doch aus dem Stamme konnte er natürlich nicht hinausgeworfen werden, denn die Stammesangehörigkeit war ja eine Gottgegebene. Aber durch den Cherem konnte er für gewisse Handlungen oder für die Unterlassung gewisser Handlungen bestraft werden. Nichtsdestoweniger bedeutete diese Cheremstrafe gewissermaßen auch eine Knechtung, eine gewaltsame Niederzwingung unter Satzungen und Bräuche. Aber war dieses nicht auch eine Fesselung, ein In-Bandenschlagen?

Wie verhielt es sich aber mit der Glaubensfreiheit im Judenthum? Es ist freilich wahr, daß man den Einzelnen eine gewisse Gedankenfreiheit, wenn man es so nennen will, gestattete; wenigstens verhängte kein Beth-Din, d. h. kein irdischer Gerichtshof auf das ketzerische Denken eine Strafe. Die Bestrafung häretischer Ansichten und Meinungen überließ man dem himmlischen Richter. Selbst eine gewisse Lehrfreiheit gestattete man dem Lehrer ungestraft, so lange diese Freiheit in den Schranken der Theorie blieb und so lange der Lehrer nicht in Gemäßheit seiner ketzerischen Theorieen zur thatsächlichen Uebertretung religiöser Satzungen und Vorschriften voranschritt, und so lange er nicht durch seine Lehren Andere zu ungesetzlichem Thun verleitete. (Vergl. Mischnah, Sanhedrin XI,2: זקן ממרה . . . . . . אם הורה לעשות חייב . . . . . אינו חייב עד שיורה לעשות)

Demgemäß wären schwerlich auch Uriel Acosta und Benedict Spinoza in den Cherem gethan worden, selbst die sephardischen Dajjanim in

Amsterdam hätten sie wahrscheinlich unangefochten gelassen, hätten sie blos geredet und geschrieben und hätten sie übrigens Sabbathe und Feste mit den zeitgenössischen und landesgenössischen Juden nach rabbinischer Weise gefeiert, hätten sie Tephillin gelegt, die Speisegesetze beobachtet u. s. w.

Auch heute verfährt man noch so in orthodoxen jüdischen Kreisen. Ein orthodoxer Rabbiner wird vorkommenden Falls einen Schochet oder Chassan als unfähig erklären, seines Amtes zu walten, er wird selbst, wenn die Umstände es gestatten, einen solchen in Cherem thun, wenn er sich etwa rasiren läßt oder unkoschern Wein trinkt. Doch glauben mag ein solcher jüdischer Functionär so viel oder so wenig er will, und um seines falschen Glaubens oder um seines Unglaubens willen wird er nicht seines Amtes enthoben. Und in Asien und Halbasien verhängt man den Cherem nicht blos über Schochtim und derartige im Dienst der Synagoge stehende Leute, sondern auch über Personen überhaupt, die sich über orthodoxe Satzungen und Bräuche hinweg setzen. Gar manches Leben ist dadurch namenlos elend gemacht worden, gar manches Familienglück ist dadurch gründlich zerstört worden.

Und nun lassen Sie uns noch einmal auf den Satz zurückkommen, den wir im Lauf unseres Vortrags ausgesprochen, — auf den Satz, daß das Judenthum wohl eine Dogmengeschichte habe, daß man aber kaum das Recht hat, von ihm zu sagen, es habe starre, unwandelbare, seine Bekenner verpflichtende Dogmen. Wenn wir nun auch innerhalb der uns gegebenen Zeitgrenzen es nicht erschöpfend darlegen können, daß die verschiedenen jüdischen Glaubenslehren fortwährend in historischem Fluß sich befanden, so können wir doch vielleicht einigermaßen genügende kurze Andeutungen dafür geben, und — לחכימא די ברמיזא

Zuerst einige Worte über die von Gott und seinen Attributen handelnden Dogmen. Daß ein Gott *ist*, ein Gott, der vor der Welt war und über der Welt waltet, das stand allerdings fest von den ältesten Urzeiten an bis auf die Gegenwart. Aber wie verhält es sich mit der Lehre von der Einzigkeit Gottes, diesem Grund- und Eckstein unserer jüdischen Theologie?

Seien wir unbefangen, und tragen wir nicht unsere heutigen Glaubensansichten in die alten biblischen Bücher hinein. *Unsere* religiösen Ueberzeugungen und *unser* Glaubensinhalt sind die Resultanten eines mehrtausendjährigen Entwicklungsprozesses. In dem mosaischen Zeitalter und

noch viele Jahrhunderte nachher war Jehovah Israels Nationalgott, und in jenen Urzeiten dachte man auch gar nicht daran, die Existenz anderer Nationalgötter in Abrede zu stellen. Aber — so sprach Israel zu den heidnischen Völkern, die neben ihm wohnten — mein Jehovah ist „größer als eure Elohim"; mein Jehovah ist „der Gott der Götter und der Herr der Herren"; mein Jehovah ist nicht blos größer in der Fülle seiner Macht, er ist auch größer dadurch, daß er ein heiliger Gott ist, barmherzig und gnädig, langmüthig und von großer Huld und Treue, 2c.; mein Jehovah wacht auch mit besonderer Vorliebe über sein Land, d. h. über das Land, das er uns zum Erbbesitz übergeben; er ist daher auch elohe ha-arez, der Gott des Landes, und eure Elohim sind, von unserem Standpunkt aus, elohe hannekhar, die Götter der Fremde, u. s. w.

Neben zahlreichen biblischen Aussprüchen zeugen von der Richtigkeit dieser Auffassung gleichfalls viele historische Berichte in der Bibel. Als einmal, wie wir aus dem elften Kapitel im Buch der Richter ersehen, in der Richterzeit ein Krieg drohte zwischen Ammon und Israel, da sandte Jiphtach der Gileadite Boten zu dem König der Ammoniter, damit sie ihn von dem geplanten Kriegszuge zurückhalten sollten, und unter Anderem ließ er ihm sagen: Warum, o König von Ammon, willst du gewaltsam von unserem Land Besitz ergreifen? Es hat Jehovah, der Gott Israels (יהוה אלהי ישראל), ausgetrieben die Emoriter vor seinem Volke Israel, und du willst nun das Land in Besitz nehmen? Fürwahr, was Kemosch, dein Elohim, dir in Besitz übergab, das magst du im Besitz behalten; aber Alles, was Jehovah, unser Elohim, uns in Besitz übergeben, das halten wir in Besitz. (הלא את אשר יורישך כמוש אלהיך אותו תירש ואת כל אשר הוריש יהוה אלהינו מפנינו אותו נירש.)

Setzen diese Worte nicht den Glauben an Landesgötter voraus, und war in Jiphtach's Augen Jehovah mehr als der Nationalgott Israels? — O, das beweist noch lange nicht, daß solches der allgemeine Glaube Israels damals gewesen, — so wird vielleicht eingewandt werden, — diese Rede beweist höchstens, daß Jiphtach persönlich solchen Glauben hegte; aber Jiphtach war ein Halbbarbar, der wußte es nicht besser. — Gut! Aber was sagen Sie zu dem vielgepriesenen David, dem frommen David, der von Gott ausersehen worden war, der Stammvater eines israelitischen Königsgeschlechts zu werden? Nun hören Sie, was die Theologie des

frommen David gewesen. Bei einer gewissen Gelegenheit, so erzählt uns das 1. Buch Samuel in Kapitel 26, rief David von einer Bergesspitze aus hinüber zu dem unfernen König Schaul: Warum verfolgst du mich so, o mein König? u. s. w. Böse Menschen haben mich fortgetrieben, so daß ich nicht haften kann in dem Erblande Jehovah's, und sie sprachen: Gehe und diene andern Elohim, u. s. w. (כי גרשוני היום מהסתפח בנחלת יהוה לאמר לך עבד אלהים אחרים.)

Ein anderes Beispiel: Als Jonah von Gott den Auftrag erhalten hatte, nach Niniveh zu gehen und dort den Leuten Umkehr zu predigen, da wollte Jonah diesem göttlichen Befehl nicht Folge leisten, und deshalb wollte er nach Tarschisch entfliehen. Wie kam der Prophet zu diesem, uns so unbegreiflich scheinenden Gedanken? Hierauf haben schon Raschi und Andere und lange vor ihnen schon die Rabbinen im Zeitalter der Tannaim die richtige Antwort gegeben. Jonah beabsichtigte, so sagen sie, nach Tarschisch in's Ausland zu entfliehen, denn dort werde ihn Gott nicht erreichen, שאין השכינה שורה בחוץ לארץ da Gott ja nicht jenseits der Grenzen seines Landes Palästina wohne, die Schekhinah ja nicht im Auslande weile. (Vergl. Mekhilta, einleitendes Kapitel, das zu einem großen Theil mit der Besprechung dieses Gedankens ausgefüllt ist.)

In jenen Urzeiten nun war es gewesen, da zuerst Israel's Theologie in Contact und in Conflict kam mit der Theologie der heidnischen Völker in Südwestasien. Und da riefen dann Stimmen aus der Höhe, die Stimmen der Gotterfüllten Lehrer und Propheten dem Volke zu: Höre, Israel! Nicht Baal ist unser Elohim, Baal ist der Elohim der Phönizier; nicht Molech ist unser Elohim, Molech ist der Elohim der Kanaaniter; nicht Kemosch ist unser Elohim, Kemosch ist der Elohim der Ammoniter; nicht Dagon ist unser Elohim, Dagon ist der Elohim der Philister; unser Elohim ist Jehovah, u. s. w.

Im Laufe der Jahrhunderte läuterte und klärte sich diese Theologie, und es kam die Zeit, da man lehrte und es der Welt verkündete: כל אלהי העמים אלילים Alle Elohim der heidnischen Völker sind Nichtigkeiten; es kam die Zeit, da Prophetenlippen in die Welt hineinriefen: Gott ist der Erste und Gott ist der Letzte, und außer ihm gibt's gar keinen andern Gott.

Doch in den Zeiten jener herrlichen Propheten mit ihrem reinern Gottesbegriff kam die prophetische Theologie in Berührung mit der

Zoroastrischen Lehre. Es scheint, daß der Dualismus der alten Parsilehre für viele Israeliten damals eine große Attraction gehabt haben muß, und darum polemisirte auch der große Prophet des babylonischen Exiles gegen diesen Dualismus, und als ein von seinem reinen monotheistischen Glauben vollkommen erfüllter und vollkommen begeisterter Polemiker rief er seinen jüdischen Stammesbrüdern zu: וצר אור ובורא חשך עושה שלום ובורא רע, אני ה' עושה כל אלה, d. h. nicht Ormuzd schafft das Licht und das Gute, und nicht Ahriman ist der Urheber der Finsterniß und des Bösen, sondern Jehovah allein ist es, der das Licht und die Finsterniß, das Heil und das Böse, der Alles in's Dasein gerufen. — Auch 700 oder 800 Jahre später, als die Juden abermals in Mesopotamien unter den Parsen lebten, und als der Einfluß der Religion Zoroasters selbst unter den palästinensischen Juden sich geltend machte, waren die Lehrer wiederum veranlaßt, gegen Zoroasterthum die Waffen der Abwehr zu gebrauchen. Denn nur hierdurch erklärt sich das talmudische האומר מודים מודים משתקין אותו משום דמיחזי כשתי רשויות Wenn Jemand bei'm Vortrage der Gebete spricht: Wir danken dir, wir danken dir! dann heißt man ihn schweigen, weil er ja durch solche Gebetsformeln den Schein erwecken könnte, als unerkenne er eine zweigetheilte Gottheit. (Berakhoth, 33, b.) — Auch das junge Christenthum mit seinem Trinitätsdogma, gegen welches zu protestiren die Juden in den ersten christlichen Jahrhunderten nur allzusehr genöthigt waren, war offenbar Mitveranlassung, daß man von nun an mit einem ganz besonderen Accent den Vers betonte: Höre, Israel! Der Ewige unser Gott ist ein einziger Gott.

Wir sehen aus dieser Erörterung, wie das Dogma von der Einzigkeit Gottes nicht auf einmal und nicht urplötzlich in die Welt und speziell zu Israel gekommen ist, etwa wie Minerva aus dem Haupte des Zeus, sondern daß dieses Dogma gewachsen, geworden ist und eine Entwickelungsgeschichte hinter sich hat. Gegen Trübungen, die von anderswoher, insbesondere von Seiten der Kabbalah, diesem Dogma drohten, hatte auch im Mittelalter noch das Judenthum harte Kämpfe durchzumachen, und auch davon wird die jüdische Dogmengeschichte Bericht zu erstatten haben.

Aehnlich verhält es sich auch mit der Lehre von der Unkörperlichkeit Gottes. Wir, die wir heute leben, sind gewohnt, in den anthropomorphischen Ausdrücken der Bibel bildliche Redeweisen zu erblicken. Aber anders war

es doch in den schlichten Zeiten der Bibel, in der schlichten Sprache des Alterthums. Damals wurden jene Redewendungen nicht als Tropen, nicht als Metaphern verstanden, sondern sie wurden in ihrem ursprünglichen und buchstäblichen Sinn aufgefaßt. Man dachte sich Gott als einen Menschen, riesengroß, mit menschlichen Gliedern, menschlichem Denken, menschlichem Fühlen. Allgemach klärte sich auch die altbiblische Theologie in dieser Beziehung. Um Mißverständnissen das Thor zu schließen, übersetzten deshalb späterhin auch die Targumisten viele Stellen, in denen von Gott als in menschlicher Weise handelnd gesprochen wird, ganz frei, und statt des bloßen Namens Gottes setzten sie שכינתא די״י, יקרא די״י, מימרא די״י u. dergl.

Auch der Talmud, insbesondere die agadischen Theile desselben sind voll von mitunter sehr grobsinnlichen Anthropomorphismen. Viele unserer heutigen Maggidim und viele unserer heutigen Talmudcommentatoren erblicken in jenen Agadoth und ihrem mitunter so grotesken Inhalt immer noch tiefsinnige Allegorieen. Aber wollten sie ursprünglich als Allegorieen aufgefaßt sein? Hat man sie ursprünglich so verstanden? Bekannt ist, wie namentlich in der geonäischen Geschichtsperiode heiße Kämpfe darüber entbrannten, ob jene talmudischen Sätze, denen gemäß Gott Tephillin lege, Gott am neunten Abh weine, in den drei Theilen der Nacht in verschiedenartiger Weise beschäftigt sei, u. s. w., sinnbildlich zu erklären seien, oder ob sie buchstäblich verstanden werden müßten. Bekannt ist auch, wie R. Abraham ben David gegen Maimonides und Andere gegen Andere eiferten, weil dieser Maimonides und diese Andern die Gottheit als den reinsten Geist, frei von allen körperlichen Formen, Theilen, Eigenschaften begriffen haben wollten, u. s. w., u. s. w.

Also auch hier, in Bezug auf das Dogma von der Geistigkeit Gottes, nehmen wir eine geschichtliche Entfaltung, eine allmählige Klärung und Läuterung wahr, ein geschichtliches Wachsen und Werden, nicht aber ein starres Sein und Verharren.

Wenden wir uns nun auf einen Augenblick zu dem Dogma von der Schöpfung der Welt aus Nichts. In allen modernen jüdischen Katechismen wird dieses Dogma gelehrt. Moses Maimonides und Andere accentuirten diese Lehre mit ganz besonderer Schärfe. Aber unsere Literaturgeschichte und unsere Religionsgeschichte belehren uns, daß auch manche jüdische

Denker und Lehrer den Glauben an diese Doctrin nicht getheilt haben, sondern daß sie einen ewigen Urstoff angenommen haben, einen Hyle, wie sie diesen Urstoff nach dem Vorgang altgriechischer Philosophen nannten. Zu diesen Denkern, welche von der Voraussetzung einer Urmaterie ausgingen, gehören vorzugsweise Moses Narboni, Levi ben Gerson und Isaak Albalag. Auch Aben Esra bestreitet die Lehre der Schöpfung der Welt aus Nichts. Wenigstens läßt er den Schriftbeweis, den man aus dem ersten Kapitel der Genesis für diese Lehre zu entnehmen pflegte, nicht gelten, und in seinem Commentar zum ersten Vers der Bibel führt er schlagende Gründe dafür an, daß das hebräische Zeitwort bara, das in jenem Verse vorkommt, nicht ein Schaffen aus Nichts bedeuten könne, sondern daß darunter ein Formiren und Gestalten aus bereits vorhandenem Stoffe verstanden werden müsse. Selbst bei dem so-innigfrommen und so sehr offenbarungsgläubigen Jehuda Hal-Levi hat die Doctrin von einer Weltschöpfung aus Nichts nicht die Dignität eines Dogma. Hören wir die Worte dieses weisen und an der Bibel mit ganzer Seelengluth hängenden Denkers: Die Frage, ob die Welt aus Nichts erschaffen ist oder von Ewigkeit her besteht, ist eine sehr schwierige; es gibt Gründe für beide Ansichten, und diese halten sich das Gleichgewicht. . . . . (Nachdem der fromme Philosoph sich persönlich für die Erschaffung der Welt aus Nichts ausgesprochen, fährt er fort:) Wenn aber ein Anhänger der Torah sich genöthigt sieht, die Ewigkeit eines Urstoffes anzunehmen und an das Dasein vieler Welten vor dieser Welt zu glauben, so thut das seinem Glauben gar keinen Eintrag (Kosri I. 67). Wir ersehen also aus allem diesem, daß es mit der Unveränderlichkeit und Allgemeingültigkeit eines Dogmas von einer Schöpfung der Welt aus Nichts auch nichts ist.

Daß die Lehre von der Unsterblichkeit der Seele eine ganz bewegte Geschichte im Judenthum hinter sich hat, ist bekannt genug. Der Pentateuch hat nur einige wenige dunkle Andeutungen, die allerdings auf einen vorausgesetzten Glauben an eine jenseitige Fortdauer der Verstorbenen schließen lassen. Aber von einer Fortdauer der Seele nach dem Tode in dem Sinne, den man mit dem Worte Unsterblichkeit heute verbindet, weiß er nichts. Der Verfasser des Buches Koheleth, der ein ausgesprochener Skeptiker und Pessimist gewesen, bezweifelt sie geradezu, und der Vers in diesem Buche (12,7), den man gewöhnlich als einen Schrift-

beweis für diese Doctrin anführt, dürfte am Ende doch einen ganz andern Sinn haben als den, welchen man gewöhnlich hinein legt. Die Vorstellungen von dem biblischen Scheol, in dem die abgeschiedenen Seelen ein schattenhaftes Leben führen, stimmt ganz gewiß auch nicht mit spätern Vorstellungen. Daß die Pharisäer und die Sadducäer auch über diese Frage sehr divergirende Ansichten hatten, ist bekannt genug. Die im talmudischen Zeitalter auftauchenden Vorstellungen von den Seelen der Frommen, welche im jenseitigen Leben mit Kronen geschmückt und im Strahlenkranz der Schekhinah ein ewiges seliges Dasein genießen; die allgemach entstandenen Vorstellungen von einem Gan Eden und Gehinnom; auch die zeitweise sehr verbreitet gewesene Vorstellung von einer Seelenwanderung; ebenso die scholastischen tiefsinnigen Untersuchungen darüber, ob die Seelen eine Präexistenz haben oder je bei der Geburt eines Menschen neu geschaffen werden, — allen diesen verschiedenartigen Gedanken begegnen wir in der Geschichte des Judenthums, und die noch zu schreibende jüdische Dogmengeschichte wird uns nachweisen müssen, wann und wie sie entstanden sind, und wir werden dann auch lernen, daß eine ziemliche Anzahl dieser Gedanken zu den Flötzformationen, zu den von anderswoher angeschwemmten Theilen in der jüdischen Religion gehören. Aus dieser Dogmengeschichte werden wir dann auch erfahren, wie diese Gedanken sich umgestaltet und weiter gestaltet haben und wie an dieselben sich eine spätere jüdische Kabbalah theilweise angerankt hat, u. s. w.

In dieses Kapitel der jüdischen Dogmengeschichte gehören auch die Erörterungen darüber, ob alle Israeliten, oder ob blos die Frommen unter den Israeliten, oder ob auch die Frommen unter den Nichtisraeliten Antheil am ewigen Leben haben. Es sind oft vernommene jüdische Stimmen, die namentlich in unserer Gegenwart laut werden und die hinüber rufen in das Lager anderer Religionsgenossen: Ihr dadrüben seid bei Weitem nicht so liberal und so universal, wie wir Juden es sind, und wie wir es zu allen Zeiten gewesen sind. Denn sehet, Ihr öffnet den Himmel nur Euren Gläubigen, uns aber und allen übrigen Ungläubigen verschließet Ihr die Pforten desselben. Aber sehet einmal, wir! Wir machen die Thore des Himmels weit auf für die Frommen aller Nationen. Schon die Weisen unseres Talmud haben erklärt, daß die Frommen auch

der heidnischen Völker Antheil am jenseitigen Leben haben (חסידי אומות העולם יש להם חלק לעולם הבא). — So spricht man vielfach jüdischerseits mit stolzem Selbstgefühl. Doch bei näherer Prüfung finden wir, daß man mit solchen Reden sich sehr gegen die geschichtliche Wahrheit versündigt, und daß man unser heutiges Dogma in diesem Punkte in das Alterthum hineinträgt. Der Satz חסידי אומות העולם וגו׳ kommt allerdings im talmudischen Schriftthum vor, aber als die Meinung eines einzelnen Lehrers, nicht aber als allgemein angenommene Glaubenslehre. Es hatte im Gegentheile Rabbi Eliefer gesagt, daß kein Angehöriger eines heidnischen Volkes Antheil am ewigen Leben habe, und er begründete dies, nach den Lehrmethoden und Beweismethoden seiner Zeit, durch ein Wort der heiligen Schrift, — durch den Vers 18 im 9. Psalm: Zurück zur Hölle müssen alle Frevler, — „alle Frevler", das meint die Frevler unter den Israeliten; und ferner — כל גוים שכחי אלהים alle Völker, die Gottvergessenen, — „alle Völker, die Gottvergessenen", das meint die Völker der Welt. Allein der mildere Rabbi Josua antwortete ihm: Wie magst du nur so sagen? Der von dir citirte Vers sagt in seiner zweiten Hälfte: כל גוים שכחי אלהים das heißt nicht: Alle Völker, die Gottvergessenen, sondern alle diejenigen unter den Völkern, die gottvergessen sind. Und aus dieser Wortfassung ist nun zu schließen, daß es auch Fromme unter den Völkern geben muß, welche als solche gleichfalls des ewigen Lebens theilhaftig werden (יש חסידים באוה״ע שיש להם חלק לעה״ב, siehe Toßiphta, Sanhedrin, XI, und die Parallelstellen).

Verfolgen wir den alten Streit weiter durch die Jahrhunderte, so finden wir, daß auch in der Folgezeit eine Anzahl jüdischer Lehrer mit Rabbi Eliefer, viele andere aber mit Rabbi Josua übereinstimmten, daß also hierüber die Ansichten weit auseinander gingen. Doch wir können und wollen ja nicht an diesem Ort den Gegenstand erschöpfen. Innerhalb der Zeit, die uns zur Verfügung steht, ist das auch gar nicht möglich. Blos zeigen wollten wir, daß auch hier eine objektiv ruhige, geschichtlich-kritische Forschungsmethode — und nur eine solche ist im Gebiet der Wissenschaft eine zuläſſige — zu dem Resultate kommt, daß auch dieses hier in Rede stehende Dogma eine Geschichte hat, nicht aber von Alters her fest krystallisirt war. Freuen wir uns, daß die engherzigere Auffassung dieses Glaubenspunktes nun gänzlich unter Israeliten geschwunden und über-

wunden ist und daß die Keime der freiern Auffassung, die in unserm alten Schriftthum bereits vorhanden gewesen, herrlich aufgegangen sind. Vergleicht man übrigens dieses unser altes jüdisches Schriftthum mit dem gleichzeitigen Schriftthum der übrigen Völker oder Religionsgenossen, insbesondere mit dem synchronistischen Schriftthum der christlichen Kirchenväter, wie überhaupt mit der von Haß und Vorurtheil durchtränkten antijüdischen Literatur vom zweiten Jahrhundert an bis herunter auf die Zeit von Heinrich von Treitschke und Paul de Lagarde, dann werden wir Juden umsomehr mit Recht, der Wahrheit sicher und des Sieges sicher, den Gegnern es zurufen können: Was wollt Ihr denn von uns? Wir leugnen es ja gar nicht, daß im Talmud, im Schulchan Arukh und in sonstigen Büchern Manches vorkommt, was, vom modernen Gesichtspunkte aus betrachtet, nicht zu rechtfertigen ist, was aber geschichtlich ganz wohl erklärt werden kann und entschuldigt werden muß, und was übrigens unter der großen Masse unserer Brüder in der gegenwärtigen Zeit, die verhältnißmäßig wenigen Fachgelehrten ausgenommen, gänzlich vergessen, gänzlich unbekannt ist. Was wollt Ihr nun von uns? Im Uebrigen wollen wir Euch noch sagen, daß jedenfalls unsere Literatur und unsere Geistesgeschichte und unser Verhalten den Vergleich mit Eurer Literatur und Eurer Geschichte und Eurem Leben vollkommen aushält, und jedenfalls waren unsere Religion und unsere Schriftdenkmäler auch im Alterthum unendlich reiner in ihrer Moral und unendlich näher der absoluten Wahrheit und unendlich freier von Aberglauben und Aberwitz, als Eure Religion und Eure Literatur es damals gewesen sind. Aber machen denn wir Euch einen Vorwurf aus dem, was vor Jahrhunderten irgend ein Christ gesagt oder geschrieben oder gethan hat?

Das ist auch die einzige Antwort, die wir unsern liebenswürdigen Freunden, den Herren Antisemiten, zu geben haben, und in einer solchen Antwort liegt, trotz der darin rückhaltslos gemachten Zugeständnisse, mehr Kraft zur Abwehr von Gehässigkeiten, als in allen unstichhaltigen apologetischen Declamationen.

Wir sagten vorhin, daß in einer noch zu schreibenden jüdischen Dogmengeschichte das Aufkeimen und Erblühen, das Wachsen und Werden, das Welken und Vergehen der verschiedenen jüdischen Dogmen geschildert werden müsse, und daß dieselbe das Bild eines fortwährend sehr regen und

fortwährend sehr bewegten geistigen Innenlebens unter den Juden entrollen werde. Ganz besonders viel wird auch diese Dogmengeschichte von der Lehre der Auferstehung zu berichten haben und von den Wandlungen, die sie erfahren hat; von den ersten Daseinsspuren derselben in Jesaias 26, 19; in Ezech. 37; in Daniel 12, 2; von der Art und Weise, wie sie in der talmudischen Zeit verstanden wurde; von den Wegen und Mitteln, auf welchen und durch welche sie in den Siddur und in das Machsor Eingang fand; u. s. w. Sie wird uns auch ferner belehren darüber, daß der eine Religionsphilosoph, Maimonides zum Beispiel, unter Techijjath ham Methim eine geistige Wiedererstehung, jener andern Denker, wie z. B. Nachmanides, eine körperliche Auferstehung, ein dritter, und hier nenne ich den Namen N. Krochmal, ein Wiederinslebentreten der jüdischen Nation als solcher verstand, u. s. w.

Soll ich auch noch von der jüdischen Messiaslehre reden und mindestens kurze Andeutungen darüber geben, wie auch diese Lehre nicht als ein starres Dogma vor uns tritt, sondern als eine Doctrin, die im Lichte ihrer Geschichte in verschiedenen Gestaltungen und mit verschiedenem Inhalte uns erscheint?

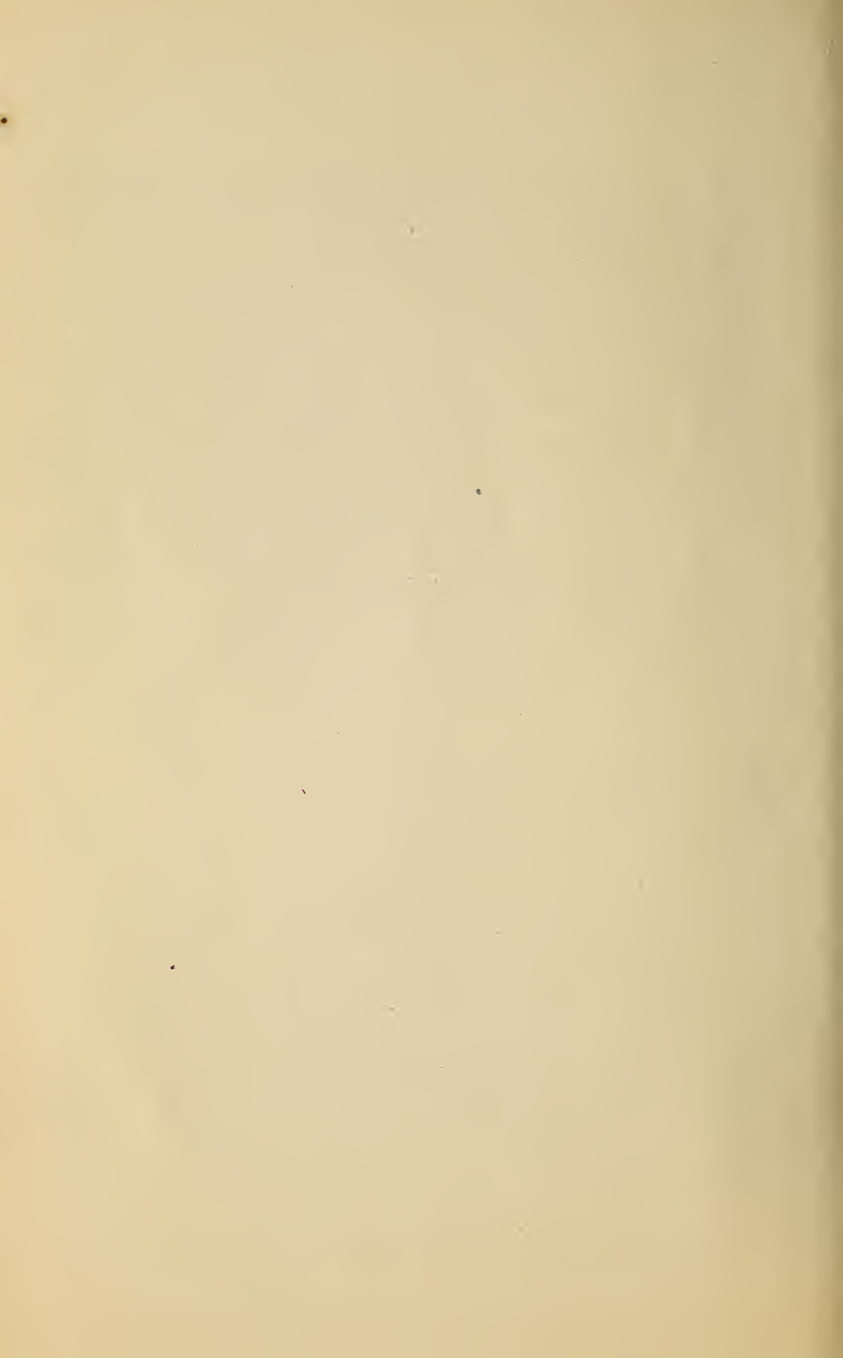
Oder soll ich mich des Längeren darüber verbreiten, was das Judenthum über Belohnung und Bestrafung lehrt oder gelehrt hat? Soll ich zeigen, daß der Pentateuch für Pflichterfüllung irdischen Lohn, langes Leben, reiche Ernten, Besiegung der Feinde verheißt, dagegen auf sündhaften Wandel irdische Strafen, Hungerjahre, Pestilenz, Knechtung durch Landesfeinde &c. folgen läßt? Daß späterhin die Belohnung und Bestrafung in das Jenseits verlegt wurde? Daß man zu gewissen Zeiten die Lebensschicksale von den Sternen abhängig machte und zu Zeiten den Einfluß der Sterne auf Menschenschicksale ableugnete? Daß einzelne große Religionslehrer, Ben Assai z. B., schon vor mehr als 1700 Jahren den erhabenen Gedanken aussprachen, der Lohn einer guten That bestehe darin, daß dieselbe Veranlassung gebe zu fernerm guten Thun, und die Strafe einer bösen That bestehe darin, daß sie, wie in einer viel, viel spätern Zeit Schiller sich ausgedrückt hat, „fortzeugend Böses müsse gebären"? (שכר מצוה מצוה ושכר עברה עברה)

Noch manche andere Punkte aus der jüdischen Dogmatik sollten von Rechtswegen hier besprochen werden, Punkte, die von unseren Religions-

philosophen und unsern philosophirenden Schriftauslegern im Mittelalter mit besonderer Vorliebe behandelt worden sind, wie z. B. die Lehre von der Willensfreiheit; von der Vereinbarkeit der Lehre von einem freien Willen mit der Lehre vom Vorwissen Gottes; wie der Satz: וה' הקשה את לב פרעה Gott verhärtete das Herz des Pharao, mit der Thatsache zu harmonisiren sei, daß Gott den Pharao bestraft habe, u. s. w. u. s. w.

Auch die Lehre von der Offenbarung, vom Wunder, von den buchstäblich oder inhaltlich inspirirten heiligen Schriften, von der Tradition, und ob dieselbe und wie weit dieselbe im Talmud, insbesondre in der Mischnah enthalten sei, und noch manches Andere, sollten einigermaßen noch behandelt werden. Aber ich fürchte sehr, meine geehrten Herren Collegen, daß mein Vortrag so schon zu viel in die Länge gerathen ist, und daß ich Ihre Geduld auf eine sehr harte Probe gestellt habe. Ich schließe daher mit der Bitte um Ihre gütige Nachsicht.





Wo stehen wir?

Im Anfange der siebenziger Jahre erschien in Deutschland ein Buch, das in weiten Kreisen Aufmerksamkeit auf sich zog und großes Aufsehen erregte. Es war dies „Der alte und der neue Glaube" von David Friedr. Strauß. Der Verfasser hatte in demselben in formvollendeter Sprache und in reicher Gedankenfülle die neue, unchristliche Gottes- und Weltauffassung verkündet, die von ihm und seinen Denkgenossen und schon lange vor ihm von Tausenden denkender Menschen mehr oder minder getheilt worden war. Das erste Kapitel des Buches hat, soviel ich mich erinnere, als Ueberschrift die Frage: „Sind wir noch Christen?" Und nach einer objektiv ruhigen und allseitig abwägenden Erörterung gelangt der Verfasser zu der Antwort: Wir sind keine Christen mehr. Mit dem „Wir" meinte er natürlich sich selber und seine Gesinnungsfreunde.

Wenige Jahre später veröffentlichte ein anderer deutscher Denker, der bekannte Philosoph des Unbewußten, Eduard von Hartmann, sein Buch „Die Selbstzersetzung des Christenthums". Auf andern Wegen und mit andern Gründen kam auch Hartmann zu dem Schlusse, daß das Christenthum schon längst den Höhepunkt seiner Blüthe hinter sich habe und schon seit langer Zeit in einem Prozeß des allmähligen Niederganges und der endlichen gänzlichen Auflösung begriffen sei. Natürlich erwarteten weder Strauß noch Hartmann, daß der gewaltige „Fels der Kirche" schon während des jetzigen Jahrhunderts besonders stark erschüttert, viel weniger zertrümmert und beseitigt werden würde. Doch mit tief eindringenden Geistesblicken erschauten sie die Symptome des allmähligen Sinkens und Dahinschwindens, und mit gleichsam prophetischer Vorausschau verkündeten sie es, daß, wenn auch nur langsam, eine Zukunft nahe, in welcher es keine christliche Kirche mehr geben, und in welcher eine auf ganz andern Grundlagen sich aufbauende Religion die Menschheit erheben und heiligen werde.

Vor etwa einem Jahre wurde wieder en passant die Stimme eines hervorragenden deutschen Philosophen über den Gegenstand laut. Prof.

Ziegler in Straßburg, ein Mann, dessen Name weithin einen sehr guten Klang hat, veröffentlichte im vorigen Jahre eine Geschichte der Ethik, und am Schlusse des Vorworts erwähnt der Verfasser, daß vor mehr als zwanzig Jahren D. F. Strauß die zwar damals schon nicht mehr neue, doch von ihm besonders scharf formulirte Frage: „Sind wir noch Christen?" aufgestellt und in der bekannten Weise beantwortet habe. Auch er, Prof. Ziegler, müsse es aussprechen, daß er zu denselben Folgerungen und Ueberzeugungen wie Strauß gelangt sei, und daß auch er sagen müsse: Wir sind keine Christen mehr, wir sind die Bekenner und Verkünder einer unchristlichen, einer neuen Gottes- und Weltanschauung, einer neuen Glaubens- und Pflichtenlehre, einer neuen, im Werden begriffenen Religion.

Doch es ist nicht nöthig, noch andere prominente Lehrer dieser neuen, vom Christenthum abgewandten Religion zu nennen. Es ist nicht mehr bloß die eine Schwalbe, die den keimenden Frühling verkündet, es sind Hunderte und Tausende solcher, und allerwärts, allerwärts zwitschert es, singt es: Das Alte ist vergangen oder im Prozeß des Vergehens begriffen, und in einer neu sich bildenden, einer bessern Welt, in einer Welt mit anderem religiösen Geistesinhalt, anderen gemüthserhebenden Mächten, anderen edles Wollen und Streben fördernden Faktoren werden die Enkel und Diejenigen, die nach ihnen kommen werden, leben und streben.

Ob und in wie weit diese Ausblicke in die Zukunft und die daran sich knüpfenden Hoffnungen berechtigt sind, das zu untersuchen ist nicht die Aufgabe, die ich mir heute gesetzt habe. Ich erzähle, ich berichte bloß.

Wie man aber in nichtjüdischen Kreisen, und gewiß nicht in den gedankenlosen Theilen derselben, die Frage sich vorgelegt hat: Sind wir noch Christen? also haben in ähnlicher Weise viele Juden in lauten und vernehmbaren Worten, und mehrere noch in der Stille ihres Geistes die Frage aufgeworfen: Sind wir noch Juden?

Gewiß ist bei Vielen die Quelle für dieser Frage nur in Ignoranz oder Unverstand zu suchen. Sie erblickten nämlich das Wesen des Judenthums im Gesetze, und sie machten die Wahrnehmung, daß die Gesetzestreue unter zahllosen Tausenden von Juden, namentlich in diesem Lande, dahinschwinde, und daß das Sichabwenden vom Gesetze, selbst von den bisher als unantastbar gegoltenen Gesetzen, von den als göttlich geoffenbart betrachteten Gesetzen immer rascher, immer weiter um sich greife, und daß

auch sie selber oder viele von ihnen von der Strömung nolens volens mit fortgerissen würden. Und da erhoben sie dann die bange Frage: Sind wir noch Juden?

Schon unser Gefühl sagt es uns: Ja, wir sind noch Juden und unsere Religion ist noch die jüdische Religion. — „Aber so definire man doch das Judenthum genauer," wurde entgegengeredet.

Die Erfüllung des Sittengesetzes ist das ganze Judenthum, — so lautete die Antwort von der einen Seite; Recht thun, Milde üben, in Demuth vor Gott wandeln, das ist das ganze Judenthum. — Aber wenn wirklich darin das Charakteristische und Eigenthümliche des Judenthums besteht, dann waren ja auch Sokrates und Seneca Juden, und dann war auch der heilige Franz von Assisi ein Jude, und dann sind die barmherzigen Schwestern in den Hospitälern, die „Florence Nightingales" auf den Schlachtfeldern, die vielen edlen und hülfreichen wirklichen oder auch bloß nominellen Christen, deren ganzes Leben und Schaffen in Werken der Selbstheiligung und altruistischer Nächstenliebe besteht, nicht minder Juden.

O nein, das sind keine Juden, sagen hierauf Andere, die soeben vorgetragene Begriffsbestimmung ist zu weit. Zum Thun des Guten muß sich noch das Bekennen des Wahren gesellen. Ein Jude muß auch noch den einen und einzigen Gott bekennen, er muß den ethischen Monotheismus, wie eine neuerdings in Schwang gekommene Redensart es ausdrückt, oder, um mehr populär zu bleiben, den Glauben an den einen und heiligen Gott zu seinem innersten Eigenthum sich gemacht haben.

Ist aber auch nicht *diese* Definition zu weit? Wären nicht unter dieser Definition auch die nichtsemitischen Unitarier, die Muhammedaner, die Inder, die man als Anhänger des Brahma-Samaj bezeichnet, gleichfalls Juden?

Gewiß, auch in *dieser* Fassung ist die Definition zu weit und daher unrichtig; auch in dieser Fassung stimmt sie nicht mit dem wirklichen Thatbestand überein. Channing und Parker waren keine Juden, auch die Bekenner des Islam sind keine solche, und ebensowenig sind es die modernen monotheistischen Hindus.

Andererseits sind aber die Definitionen Mancher unter den jüdischen Orthodoxen oder Mancher aus der sogenannten conservativ-historischen Schule und aus sonstigen Vermittelungs-Parteien zu enge, da sie in

geringerem oder größerem Maße eine Anzahl von Gesetzen und Institutionen und Dogmen als noli ne tangere hinstellen und einem Jeden das Recht, sich Jude zu nennen, absprechen möchten, der diese Gesetze und Institutionen und Dogmen nicht länger mehr beachtet. Denn wir blicken um uns und da nehmen wir wahr, daß es auch Solche gibt, die nicht mehr so gesetzestreu und so dogmengläubig sind, wie jene Herren es wünschen, und die, wie von uns, so von fast allen anderen Israeliten trotz alledem und alledem als Juden anerkannt werden.

Ich war schon einmal im Jahre 1887 veranlaßt, der Erörterung dieser Frage nahe zu treten.*) Ueber die Grenzen unserer Stadt und unseres Landes blickte ich hinaus, und da sah ich im Geiste Stammesgenossen in Arabien und in Persien, in der Türkei und in Marokko, in Rußland und in Polen, die religiös ganz anders als wir denken und leben, die den Himmel mit überirdischen, persönlichen, gewissermaßen körperlichen Engeln, und die diese Erde und mehr noch die Unterwelt mit persönlichen, gewissermaßen körperlichen bösen Geistern bevölkern, und die noch unzählig viele andere abergläubische Ungeheuerlichkeiten in ihren Köpfen mit herumtragen, die theils unter dem Einfluß der soharistischen Mystik, theils unter der Herrschaft des Talmudismus und der rabbinischen Casuistik stehen. Gewiß sind auch sie Juden, ja sogar Juden zweiter und dritter Potenz, und Niemandem fällt es ein, sie aus dem Judenthum hinauswerfen zu wollen.

Ich sah aber auch im Geiste Juden in Berlin und anderwärts, in Chicago und anderwärts, die weder Mystiker noch Schulchan-Arukh-Juden sind, sondern die in jeder Beziehung vollkommen frei und von allem Herkommen vollständig emancipirt sind. Auch sie sind Juden, und Niemanden fällt es ein, auch den denkenden Orthodoxen und Historisch-Conservativen nicht, oder richtiger: Niemandem sollte es einfallen, sie als Nichtjuden erklären zu wollen. Höchstens einige Cranks (verdrehte Köpfe), wie man hier in Amerika diese Sonderlinge nennt, oder einige Ignoranten, oder einige verchristelte, neugläubige amerikanische Juden mögen sich zu dem Urtheilsspruche bestimmen lassen: Das sind keine Juden mehr.

---

*) Siehe "Menorah", Vol. III, p. 259 ff.

Es muß nun eine Definition sich finden lassen, unter welcher der Wunderrabbi von Sadagora sowohl wie der amerikanische Reformrabbiner subsummirt werden kann, und welche zu gleicher Zeit den nichtisraelitischen Unitarier, den monotheistischen Muhammedaner, den einen einzigen Gott bekennenden Hindu als Nichtjuden aus dem Kreise der wirklichen Juden ausschließt.

Meine im Jahre 1887 gegebene Definition lautet:

Judenthum, als Religion, ist eine heiligende Lebensmacht, ruhend auf dem Fundament der Anerkennung einer einzigen und ungetheilten, Sittlichkeit bedingenden und Sittlichkeit fördernden Urkraft; eine Lebensmacht, die emporgekeimt ist und sich entwickelt hat und fortgebildet hat unter Israel und den Juden. Judenthum ist ferner eine Religion, welche sich solche Bräuche und Gesetze und Institutionen und Erscheinungsformen geschaffen hat, wie sie den jeweiligen örtlichen und zeitlichen Verhältnissen und Lebensbedingungen der Juden angemessen waren.

Herr Leo N. Levi, ein hochgeachteter, in Galveston, im Staate Texas lebender jüdischer Jurist, hat vor etlichen Monaten in einer in New-Orleans gehaltenen Rede diese Definition als nebelhaft und unklar, als zu unbestimmt und zu unfaßbar bezeichnet. Gewiß ist sie es für Denjenigen, der bloß eine besondere Art von Juden im Auge hat und diese allein gelten lassen will, dem aber der Blick fehlt für das Allgemeine und Ganze. Gewiß ist sie zu unbestimmt und zu unklar und sind ihre Grenzen viel zu weit hinausgerückt für Denjenigen, dessen Gesichtsfeld bloß das heute Bestehende, nicht aber das gestern Gewordene und bereits wieder Entschwundene einschließt, der bloß ein Verständniß hat für das Sein, nicht aber für das Werden. Wer aber, wie gesagt, das thatsächlich Bestehende in seiner Ganzheit im Auge behält und dasselbe begrifflich erkennen und fixiren möchte, und wer dabei den geschichtlichen Werdeprozeß, aus dem es hervorgegangen, mit in Erwägung zieht, der wird nicht leicht eine bestimmtere und schärfer umrissene Begriffserklärung geben können, als sie oben versucht worden ist.

Im Grunde aber läuft auch diese Begriffserklärung auf einen Satz hinaus, der vielleicht Manchem noch mehr unbestimmt klingen dürfte, auf den Satz nämlich: Das Judenthum ist die Religion der Juden. Aber dieser Satz ist doch der wahre und richtige. Die Juden haben, Gott sei Dank, keine

hierarchischen Centralgewalten und haben sich zu allen Zeiten individuelle Glaubensfreiheit gewahrt, trotz wiederholter Versuche, Geistesketten für Andere zu schmieden und Gesetzesnormen für Andere niederzulegen. Jeder einzelne Jude hat nun einmal seine eigene Religion, wie, nach einem bekannten Ghetto-Sprüchwort, jeder einzelne Jude seinen eigenen Schulchan-Arukh hat. Wenn es nun allerdings nicht geleugnet werden kann noch soll, daß die Machthabenden oft genug ihre Dogmen und Satzungen zur praktischen Geltung zu bringen wußten, so haben sie doch mindestens Niemanden, der im Schooß des Judenthums geboren war, excommunicirt. Auch bei den Orthodoxen galt der Grundsatz: אף על פי שחטא ישראל הוא der Jude, auch wenn er noch so sehr gesündigt, bleibt immer ein Jude. Ja, bei den wahrhaft orthodoxen galt dieser Satz zu allermeist. Wahrhaft Orthodoxen konnte es nie in den Sinn kommen, gewisse Kategorieen von Juden aus dem Judenthum hinauswerfen zu wollen, — to read them out of the party, wie eine politische Redensart sagt. Denn zu einem solchen Grad von Unwissenheit und Gedankenlosigkeit sind sie doch noch nicht gekommen. Der Jude wird als Jude geboren und bleibt, so lange er lebt, ein Jude. Er wird nicht erst durch die Vornahme der Circumcision oder gar erst durch eine Bar-Mizwah-Feier oder eine Confirmationsfeier in den Bund Gottes mit Israel aufgenommen. Sein Eintritt in die Gemeinschaft Israels erfolgt in der Stunde seiner Geburt und durch seine Geburt.

Es ist daher auch die Judenheit nicht bloß eine Religionsgemeinde und das Judenthum nicht bloß eine Religion. Die Judenheit ist in erster Linie ein Stamm, und das Judenthum ist eigentlich die Summe aller volkspsychologischen Eigenthümlichkeiten dieses Stammes. Unter diesen volkspsychologischen Eigenthümlichkeiten Israels nehmen nun allerdings die Religion und das religiöse Leben die erste Stelle ein, weit mehr so wie bei irgend einem andern Stamm auf dem ganzen weiten Erdboden. Aber Judenthum im weitern Sinne des Wortes ist mehr als jüdische Religion. Judenthum ist, wiederholen wir es, die Gesammtheit aller volkspsychologischen Eigenthümlichkeiten des Judenstammes.

Daß der jüdische Stamm kein reiner ist, daß er in uralten Zeiten aus der Vermischung verschiedener Stämme sich herausgebildet hat, und daß auch in neuern Jahrhunderten einige Wenige aus nichtjüdischem Geblüte

durch Zutritt und Anschluß sich in Israel eingebürgert haben, kann nicht gegen die Wahrheit des Satzes sprechen: Die Judenheit ist, in erster Linie, ein Stamm. Das englische Volk ist gewiß kein reiner Stamm, keine ungemischte Nation; ebensowenig ist es das französische Volk, das deutsche, das italienische Volk. Lassen sich aber deswegen das englische, das deutsche, das französische, das italienische Volk völkerpsychologisch nicht als Nationaleinheiten auffassen? Eine amerikanische Nation gibt's heute in den Vereinigten Staaten noch nicht, die einzelnen, unter sich verschiedenen Volkselemente und Volksstämme fluthen immer noch ungemischt nebeneinander dahin. Aber ehe wenige Jahrhunderte dahingegangen sein werden, wird dieses Conglomerat aus verschiedenen Stämmen sich vollkommen zu einer einzigen amerikanischen Nation mit einem gemeinsamen amerikanischen Gepräge gestaltet haben, und die Elemente, aus denen die neue Nation sich gebildet haben wird, werden dann nur schwer erkennbar und nachweisbar sein.

In ähnlicher Weise gibt's auch eine jüdische Nation oder einen jüdischen Stamm, und als Stammesgenosse wird der Jude in seinen Stamm hineingeboren. Irrthümlich ist es, zu sagen, die Judenheit sei von vornherein nichts weiter als eine Kirche oder Religionsgemeinde, und als Bekenner des Judenthums trete der Jude bei seiner Geburt in die Welt ein. Als Mitglied einer Religionsgemeinde wird man nicht geboren, als solches kann man aufgenommen werden, und zwar entweder durch die ausdrückliche oder stillschweigende Willenserklärung der das Kind stellvertretenden Eltern bei einer gelegentlichen feierlichen Handlung, oder durch den freiwilligen Beitritt in reiferen Jahren. Bei den Juden ist das Verhältniß ein anderes. Man wird als Stammesgenosse geboren, und als Stammesgenosse übernimmt man die Verpflichtung der Treue gegen die Stammesreligion.

Bei der Aufstellung des Satzes, daß die Judenheit ein Stamm sei, handelt es sich nicht um Tendenzen oder bloße persönliche Ansichten, über die man getheilter Meinung sein kann, sondern um eine Thatsache, die man nach den Methoden exacter Forschung wissenschaftlich feststellen kann. Seit Jahrtausenden beruht das ganze jüdische Religionsgesetz auf der Anerkennung dieser Thatsache. Die ganze jüdische Geschichte, welche ja nicht bloß die Geschichte des Judenthums, sondern auch und mehr noch

eine Geschichte der Juden ist, beruht auf der Anerkennung dieser Thatsache. Unser heutiges Empfinden und Denken und Handeln, die Stellung, welche die nichtjüdische Welt uns Juden gegenüber einnimmt, und noch manches Andere, erklären sich nur durch die Thatsache, daß wir ein Stamm sind.

Unsere Prediger, welche so oft, ohne sich immer klar bewußt zu werden, welche Tragweite ihre Worte haben, von den ererbten jüdischen Stammestugenden und den abzulegenden jüdischen Stammesfehlern reden; unsere jüdischen Zeitschriften, welche ja bekanntlich nicht bloß jüdisch-religiöse Fragen besprechen und jüdisch-religiöse Nachrichten bringen, sondern Alles in den Kreis ihrer Besprechung ziehen, was Juden qua Stammesjuden betrifft; unsere eigenen Clubs, denen gewiß Niemand es nachsagen wird, daß sie Vereine zur Verfolgung jüdisch-religiöser Zwecke seien; die jüdischen Bälle, die jüdischen Picnics, die ja gewiß nichts mit Judenthum als Religion zu thun haben: — alles dieses beweist es klar, wie richtig und unabweisbar die Thatsache ist, daß die Judenheit eine durch das Band der gemeinsamen Stammesangehörigkeit zusammengehaltene Gemeinschaft ist.

Das aber haben viele der Reformer verkannt. Das Judenthum, so sagten sie, ist bloß eine Kirche, nicht ein Stamm. Dieser Satz könnte wohl als Norm gelten für eine einzuschlagende neue Richtung, als Programm für eine anzustrebende Neugestaltung, nicht aber kann er darauf Anspruch erheben, er sei die Feststellung des wirklich bestehenden Sachverhalts.

Auch David Einhorn, und er ganz besonders, war ein Religionslehrer, der in seinem Gebetbuche, in seinem Religionslehrbuche, in seinen Predigten unermüdlich und mit Schärfe die Behauptung verfocht, die Juden seien ein Stamm, — ein Stamm, der von Gott mit besondern Stammeseigenthümlichkeiten, d. h. mit besondern volkspsychologischen Gaben ausgerüstet worden sei, die es ihm ermöglichen, die ihm von Gott gewordene Aufgabe zu lösen und zu erfüllen, und die ihn befähigen, der Menschheit voranzuschreiten und dieselbe aufwärts zu leiten zu den Höhen reinerer Erkenntniß und reinerer Lebensführung. Und die Nachkommen Abraham's — so sprach Einhorn weiter des Oeftern sich aus — müssen bis zur Erfüllung ihrer hohen Aufgabe ein besonderer Stamm bleiben. (Siehe z. B. Einhorn's „Lehre des Judenthums", § 87 und § 89, u. a. a. O.)

Weil aber Einhorn so schweren Nachdruck auf das Stammesthum der Juden legte, deßhalb war er auch ein so entschiedener Gegner der Mischehen, und deßhalb äußerte er sich in der ihm eigenthümlichen scharfkantigen Sprache: Gemischte Ehen sind ein Nagel zum Sarge des Judenthums. Denn — so folgerte er — gemischte Ehen werden, wenn sie zahlreich überhand nehmen, dazu führen, daß Juden und Nichtjuden sich vielfach assimiliren und daß die bezüglichen Familien von den nichtjüdischen Volkstheilen, in deren Mitte sie leben und denen sie sich durch Familienbande anschließen, vielfach werden absorbirt werden. Dadurch aber, daß sie aufhören Stammesjuden zu sein, werden sie auch aufhören, Juden im religiösen Sinn des Wortes zu sein.

Einhorn war gewiß in einer Hinsicht einer der gewaltigsten und einflußreichsten Kämpfer für das, was man Reformjudenthum nennt. Er und Holdheim und Samuel Hirsch waren es, welche im Vordertreffen standen, und welche am allerentschiedensten den Grundsatz bekämpften, daß das Judenthum seine Wesenheit in einem Complex von Gesetzen habe, die nicht angetastet werden dürften, und welche durch ihr geschriebenes und gesprochenes Wort dafür kühn in die Schranken traten, daß „das Joch der Gesetze“, welches die Bekenner des Judenthums nur niederdrücke und belaste, anstatt sie zu erheben und aufwärts zu führen, gebrochen werden müsse. Und nach dieser Seite hin steht Einhorn fast einzig da. Aber gegenüber den Fragen: Sind wir ein Stamm oder sind wir eine von Stammesbanden freie Kirche? Und wie müssen wir uns gemischten Ehen gegenüber verhalten? — gegenüber diesen Fragen war er in gewissem Sinne ein entschieden nationaler Jude, ein Stammesjude.

Wie ganz anders war die Stellung Geiger's in Bezug auf diese prinzipiellen Fragen! Auch Geiger dachte über die Frage der Verbindlichkeit der Gesetze, der biblischen sowohl wie der nachbiblischen, in der Theorie vollkommen frei, er war hierin ebenso frei, wie es Einhorn gewesen. Doch er, in seiner mildern Natur, trat für die sofortige Beseitigung der Gesetze nicht in die Arena, er hoffte und erwartete, daß das Leben innerhalb der modernen Welt von selber schon und ohne alles weitere Zuthun von Seiten der Rabbiner die alten, wurzellos gewordenen Gesetze und Einrichtungen ausscheiden werde. In Bezug auf gemischte Ehen jedoch dachte er viel freisinniger als Einhorn. Hören wir seine Gedanken hierüber,

die wir aus seiner „Jüd. Zeitschrift" (Band VIII, 88, 89) hierher setzen wollen:

„Einer Ehe kann nur dann von Seiten der Religion die Anerkennung versagt werden, wenn sie der sittlichen Grundlagen entbehrt, wenn sie etwa gar aus unsittlicher Wurzel entspringt. Nur in diesem Sinne können die biblischen und später hinzugefügten verbotenen Verwandtschaftsgrade ihren Anspruch auf fortdauernde Geltung begründen. Darauf beruhte auch das frühere Verbot der Verheirathung mit Nichtjuden. Es war das Mißtrauen gegen die Anerkennung der in der Ehe ruhenden sittlichen Verpflichtungen von Seiten der Nichtjuden, welches den jüdischen Theil von dem Eingehen eines solchen, von dem andern Theile nicht in gleicher Heiligkeit erkannten Bündnisses abhalten mußte; man hatte kein Vertrauen zur Keuschheit, zur sittlichen Würdigung der Ehe außerhalb des jüdischen Kreises. Diese Anschauung, die in Zeiten mittelalterlichen Druckes natürlich war, wird für keine der gegenwärtigen religiösen Richtungen im Judenthum mehr maßgebend sein; die Heiligkeit des Ehebundes wird nicht mehr einem Religionsbekenntnisse ausschließlich zugeeignet, die Pflege der innigen Familienbeziehungen, des sittlichen Verhältnisses zwischen Mann und Frau wird als edle Frucht allgemein verbreiteter Herzensbildung erkannt. Eine Ehe zwischen Juden und Christen entbehrt demnach, sobald sie in der gesetzlichen Weise geschlossen worden, ihres sittlichen Werthes durchaus nicht, und es kann der Religion nicht beikommen, auch von ihrem Standpunkte aus derselben ihre Geltung absprechen zu wollen.

Wenn daher ein Rabbiner dem Verlangen des Paares nach der Veranstaltung einer religiösen Feier nachkommt, nachdem er sich von der sittlichen Grundlage, auf der das Bündniß beruht, überzeugt hat, so ist dagegen durchaus nichts einzuwenden. Sobald ein solches Verlangen gestellt wird, zeigt es von einem innern religiösen Drange, der für die Heiligkeit der Ehe an keine confessionelle Darstellung geknüpft ist und in seinem allgemein menschlichen sittlichen Charakter befriedigt werden will.

Eine andere Frage freilich ist, ob die Förderung und Begünstigung gemischter Ehen von der Religion gepflegt werden soll. So sehr auf der einen Seite jenes hohe Ziel der allgemeinen Menschenverbrüderung, welche das Judenthum als seine idealste Hoffnung schwungvoll verkündet, durch die gegenseitige Verschwägerung näher herbeigeführt wird, so wird anderseits doch zugestanden werden müssen, daß die immerhin abweichende Lebensrichtung, welche von der Verschiedenheit der Religion ausgeht, den ehelichen Frieden zu trüben, die innige Seelengemeinschaft zu stören geeignet ist. Das Bedenken einer gegenseitigen nachtheiligen Einwirkung in Betreff der religiösen Ansichten wird auch nicht unterdrückt werden können. Und so mag es der Religion, zumal der nichtherrschenden, der durch ihre Minderzahl schon immer gefährdeten, nicht verargt werden, wenn sie nicht freiwillig die Hand zur Förderung solcher Ehen bietet, wenn sie vielmehr weit lieber den Zutritt eines Theiles mit geringern Schwierigkeiten umgibt, als sie sonst bei Uebertritten zu machen sich verpflichtet fühlt."

So weit Geiger. Wer nun von beiden Recht hat, Einhorn oder Geiger? Ueber diese Frage ist nicht, wie über eine Frage der Geschichte, der Naturkunde, der Mathematik eine übereinstimmende Antwort zu erwarten. Hier handelt es sich nicht um feststehende Thatsachen, die zu erkennen sind, sondern um Normen für unser Thun, die zu befolgen, um Tendenzen für unser amtliches Verhalten, die zu beachten sind. Und

hier gehen die Ansichten auseinander. Die tiefer liegende Frage ist aber: Sollen wir im Stammesjudenthum verharren, oder sollen wir die Schranken des Stammesjudenthums in Verfall gerathen lassen? Wir werden bei weiterer Erwägung sehen, daß mit dieser eigentlichen Principienfrage noch ganz andere Probleme zusammenhängen, die dem heutigen Israel, namentlich dem Israel in Amerika, zur Lösung sich entgegenstellen.

Einige Andeutungen bloß seien hier gestattet. Es gährt gewaltig in der religiösen Welt Amerika's; und die Congresse der "liberal religious societies" sind zur Zeit hervorragende Symptome dieser Gährung. Sollen Vertreter der Judenheit activ daran sich betheiligen? Sollen sie mitwirken, daß, wie es bereits vorgeschlagen und beschlossen worden ist, in kleineren Städten freie Gemeinden sich bilden, deren Mitglieder sich aus Juden und Nichtjuden zusammensetzen? Sollen jüdische Prediger und Rabbiner das Lehramt an solchen neuzugründenden Gemeinden annehmen? Wenn aber solches geschieht. dann wird gewiß von der einen Seite der Ruf ertönen: Ihr amerikanischen Reformrabbiner, die Ihr gemischte Ehen einsegnet; die Ihr in freien Gemeinden zu lehren bereit seid; die Ihr Sabbathe und Feste in Verfall gerathen lasset; die Ihr noch vieles andere Jüdisch-Charakteristische im Cultus und im Leben dahinschwinden lasset, — Ihr leget die Axt an die Wurzel des Judenthums, Ihr seid die Zerstörer des Judenthums. Ihr wollt, um mit einem talmudischen Gleichnißwort zu reden, das Faß zerschlagen, das den Wein in sich birgt, aber es wird Euch nicht gelingen, den Wein zu retten; er wird verloren gehen. — Auf der andern Seite dagegen wird behauptet werden, daß man durch solches Thun gerade der Verherrlichung des wahren Judenthums diene und daß man es dadurch von nationaler Beschränkung befreie und es zu einer universalen, einer Weltreligion machen helfe.

Und man wird fortfahren und sagen: Wir sind Söhne einer neuen Zeit und wir werden vom Geiste dieser neuen Zeit getragen und getrieben. Wir schieben nicht, wir werden geschoben. Wir selber dürfen nicht als Unfreie, als hinter der Zeit Zurückgebliebene und als Engherzige durch die Welt gehen, und wir dürfen auch nicht und wollen auch nicht durch unser Fernbleiben von den liberalen Religionscongressen uns ein Gebiet der Wirksamkeit verschließen, auf das hinzutreten uns heilige Pflicht sein muß, weil wir daselbst segnend, aufbauend, aufbauend im jüdischen Geiste wirken können, u. s. w.

So stehen sich denn heutzutage die Parteien im amerikanischen Judenthume einander gegenüber, an einem Scheideweg sind sie angelangt, und hier gehen die Wege auseinander.

Eigentlich waren aber ähnliche differirende Meinungen schon im frühen Alterthum Israels zum Ausspruch gekommen. Schon frühzeitig flutheten in Israel zwei Strömungen nebeneinander her. Schon unter den Propheten gab es einerseits Solche, welche die Schranken zwischen Israel und den übrigen Völkern nicht für alle Ewigkeit bestehen lassen wollten, und auf der andern Seite Solche, welche Hauptnachdruck auf fortdauerndes nationales Fürsichbestehen des israelitischen Volkes legten. Wie ganz andern Charakters ist doch die Denkweise des Propheten Jesaias, der in seiner Rede Schwung es aussprach, daß Gottes Tempel ein Haus des Gebetes sein werde für alle Völker, daß auch aus den nichtjüdischen Völkern Gott sich Priester und Leviten erwählen werde, u. s. w., und die Denkweise des Propheten Jecheskel, der den Söhnen der Fremde, den Unbeschnittenen den Zutritt zu seinem im Geiste erschauten neuen Tempel nicht gestattet haben wollte! Wie verschieden ist doch der erhabene Gedankenflug des universalen Micha von der engern Umschau des mehr nationalen Malachi!

Doch kehren wir zur Gegenwart zurück, Es ist eine Zeit der Gährung, in der wir leben; hoffentlich wird auch die Zeit der Klärung nicht ausbleiben. Manches ist geschwunden und Manches wird schwinden, was uns Alten lieb und theuer war, und was wie mit tausend Fasern uns in's Gemüth hineingewachsen war. Was uns schmerzt, wird von Andern vielleicht froh begrüßt werden. Doch das sind persönliche Stimmungen, und weder unsere Trauer noch die Freude der Andern wird an der Sache viel ändern. Wir stehen in einer Strömung und wir können sie nicht eindämmen und zurückdrängen. Da gilt es denn, das Wort Spinoza's zu beherzigen, daß man über nichts in bewundernde Extase gerathen solle, und auch über nichts indignirt sein solle, sondern daß man alles Seiende und Werdende in Gemüthsruhe zu begreifen suche.



